45e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 42 18 OCTOBRE 1928

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — L'*Ami* pourrait-il donner quelques indications sur le droit de propriété selon la théologie de S. Thomas ?

R. — S. Thomas d'Aquin traite du droit de propriété dans la *Somme théologique*, II-II, q. 66, a. 1 et 2, à propos du vol et de la rapine. L'exposé doctrinal qu'il fait à cet endroit devra être éclairé et complété par plusieurs autres passages de la *Somme* elle-même, de la *Somme contre les Gentils*, du *Commentaire sur le Maître des Sentences* et surtout du *Commentaire sur la Politique d'Aristote*.

Dans la *Somme théologique*, où nous trouvons la pensée définitive du saint Docteur, le problème du droit de propriété comporte deux questions, dont la seconde se superpose à la première. On se demande d'abord si la possession des choses extérieures est naturelle à l'homme. On cherche ensuite s'il est licite que quelqu'un possède une chose en propre. Les deux questions, en effet, ne sont pas identiques : *possession* n'est pas *propriété*. Le problème de la possession est présupposé à celui de la propriété : ne faut-il pas d'abord établir pour l'homme en général le droit de disposer ou d'user des autres êtres matériels qui lui sont inférieurs, avant de démontrer que tel homme déterminé peut légitimement exercer ce droit à l'égard de telle créature déterminée ?

Ce dernier aspect, plus particulier, du droit de propriété se prête lui-même, sous la plume de l'angélique Maître, à plusieurs considérations complémentaires. Prouver la légitimité de la propriété privée n'est encore qu'un préambule : il faut ensuite déterminer la nature de ce droit et enfin en régler l'usage.

Possession naturelle ; — propriété légitime ; — nature du droit de propriété ; — usage de la propriété, annexé au droit : tels sont les quatre points de doctrine auxquels se réfère la synthèse thomiste.

I. — Possession naturelle des choses matérielles

Ce premier problème, est-il besoin de le dire ? est indépendant de toutes les controverses dans lesquelles s'entrechoquent les arguments communistes et collectivistes, d'une part, individualistes, d'autre part. Les communistes eux-mêmes admettent que la possession des choses matérielles est naturelle à l'homme. Aussi S. Thomas ne s'arrête pas longuement à prouver l'existence de ce droit naturel, absolu, de l'humanité sur les créatures inférieures. La Sainte Ecriture ne l'affirme-t-elle pas explicitement ? Après avoir créé l'homme à son image et ressemblance, et à cause même de la supériorité qu'accuse cette ressemblance, Dieu accorde à l'homme le domaine sur les animaux, Gen., I, 26. Dans un beau développement philosophique, S. Thomas expose comment la supériorité de l'homme entraîne pour lui le droit d'user des autres créatures. Après avoir montré la subordination qui s'affirme entre les êtres dans le processus de la génération, le Docteur angélique affirme que l'ordre de la conservation doit être sur le même plan :

« Nous voyons, dit-il, les corps mixtes se conserver par les qualités appropriées des éléments, les plantes se nourrir des corps mixtes, les animaux s'alimenter des plantes, et quelques-uns, parmi eux, qui sont plus parfaits et plus forts, vivre d'autres animaux moins parfaits et plus faibles. Quant à l'homme, il use des genres de toutes choses pour se vêtir. Aussi bien, la nature le fait-elle naître tout nu, comme pouvant se donner à lui-même un vêtement, à l'aide des autres choses. Elle ne lui a préparé non plus aucun aliment déterminé, si ce n'est le lait, afin que lui-même se procurât la nourriture en utilisant les diverses choses. Il use aussi de certains êtres pour le porter ; car il se trouve inférieur à beaucoup d'autres animaux, comme rapidité dans le mouvement, ou comme force de résistance pour supporter le travail et la fatigue, la nature ayant en quelque sorte préparé les autres animaux pour lui servir d'auxiliaires. Par-dessus tout, il use de toutes les choses sensibles pour la perfection de la connaissance intellectuelle. » (*Somme contre les Gentils*, l. 3, c. 22. Trad. du P. Pègues, dans le *Commentaire littéral de la Somme théologique*, t. XI, p. 380).

Aussi, le psalmiste, parlant de l'homme, dit-il à Dieu : « Vous avez mis toutes choses sous ses pieds. » (Ps. VIII, 8). C'est à ce texte que se réfère S. Thomas dans l'argument *Sed Contra*.

Contre cette doctrine du sens commun, on ne saurait apporter aucun argument « raisonnable. » Les objections que se pose S. Thomas, tirées de l'Ecriture ou des Pères, n'ont d'autre but que de faire ressortir le souverain domaine de Dieu sur les créatures. Dieu seul, en effet, est le maître souverain de toutes choses, *en raison même de leur nature*, laquelle, n'étant pas soumise à la puissance humaine, dépend de la puissance divine,

créatrice, ordonnatrice et conservatrice, à qui tout obéit selon son bon plaisir. Le domaine de l'homme sur les créatures inférieures est donc restreint *à leur usage*, et c'est par rapport à leur usage qu'avec S. Thomas nous affirmons pour l'homme la possession naturelle des choses.

S'il n'y avait qu'un seul homme au monde, aucune autre question ne se poserait au sujet de la possession des choses extérieures. Mais puisque le genre humain s'est multiplié, il faut accorder la permanence de ce droit naturel avec le fait que tel homme possède un bien extérieur déterminé en propre, de telle sorte que les autres hommes soient exclus de cette possession. C'est, à proprement parler, la question du droit de propriété.

II. — Légitimité de la propriété

La légitimité de la propriété est affirmée et démontrée par S. Thomas dans la première partie de l'article 2. Il convient de citer textuellement :

« A l'endroit des choses extérieures, deux choses conviennent à l'homme. La première est le pouvoir de les procurer et de les gérer. A ce titre, il est permis à l'homme de posséder des biens en propre. Et c'est aussi chose nécessaire à la vie, pour trois raisons.

1o Chacun a plus de sollicitude à procurer (ou faire valoir) le bien qu'il possède en propre que le bien commun ou possédé par plusieurs à la fois : car chacun, fuyant la peine, se décharge sur autrui du soin du bien commun, ainsi qu'il arrive dans une maison où les serviteurs sont nombreux.

2o Les choses humaines se gèrent d'une façon plus ordonnée si à chacun appartient en propre le soin de procurer une chose déterminée : il y aurait, au contraire, confusion si chacun s'occupait indistinctement de chaque chose.

3o La paix est plus facilement conservée entre les hommes, quand chacun est content de ce qu'il possède. Ne voit-on pas les querelles éclater fréquentes entre ceux qui possèdent un bien en commun et d'une façon indivise ? »

Ce passage de la *Somme* est, en réalité, la synthèse d'une doctrine que S. Thomas avait précédemment trouvée, approuvée et commentée chez Aristote, *Politique*, l. 2, leçon 4. La question discutée par le Stagyrite était précisément le communisme préconisé par Socrate. Aristote se demande « s'il est mieux que les possessions et leur utilisation soient communes à tous, » comme le voulait Socrate ; « ou, au contraire, s'il est préférable que chacun ait en propriété le bien qu'il possède. » Pour mieux faire comprendre la position communiste de Socrate, Aristote distingue trois modes de communauté des biens :

« Le premier est que chacun ait séparément son champ propre, mais que tous les fruits de tous les champs soient mis en commun et distribués à tous... Le second est que la terre soit commune et cultivée en commun, mais que les fruits des champs soient divisés entre les citoyens pour l'usage propre de chacun... Enfin, un troisième mode est que les champs et les fruits soient communs : c'est ce mode que Socrate voulait voir sanctionné par la loi. »

Aristote réprouve formellement une telle loi : il montre les maux qui en sortiraient, les biens dont elle nous priverait.

Les maux d'abord :

« Si les possessions étaient communes entre tous les citoyens, il faudrait choisir l'une ou l'autre alternative : ou bien que les champs fussent cultivés par des étrangers, ou qu'ils fussent cultivés par quelques-uns des citoyens. A supposer qu'on appelât des étrangers, la difficulté serait d'avoir un si grand nombre de cultivateurs étrangers. Toutefois, ce mode serait encore plus facile que si quelques-uns des citoyens devaient travailler ; car ceci entraînerait de nombreuses difficultés. Il ne serait point possible, en effet, que tous les citoyens cultivassent les champs : car l'élite devrait vaquer aux affaires plus graves, tandis que les classes inférieures s'occuperaient de l'agriculture. Et pourtant, l'élite, travaillant moins aux champs, devrait recevoir plus de fruits ; d'où il résulterait que la perception des fruits ne correspondrait pas, selon une proportion égale, aux travaux de l'agriculture. De là naîtraient nécessairement des accusations et des litiges, les petits fournissant un travail plus considérable et cependant moins rémunéré que les grands. Une telle loi n'engendrerait pas l'unité, mais la dissension, dans la cité.

La communauté même des biens est chose fort difficile aux hommes vivant ensemble et participant aux mêmes richesses. Ceux qui possèdent en commun les mêmes richesses tombent facilement en des dissensions mutuelles. Ne voyons-nous pas fréquemment ces dissensions se produire entre ceux qui voyagent en commun, n'ayant qu'une commune bourse : ils se disputent au sujet des dépenses faites pour la nourriture ou la boisson, quand ils font le compte. Parfois, pour un rien, ils se bousculent et s'injurient en paroles et en actes. Par où l'on voit que si tous les citoyens avaient toutes les possessions en commun, de nombreux litiges existeraient parmi eux.

Les hommes ont souvent des difficultés avec leurs serviteurs dont les services leur sont continuellement indispensables : et cela, à cause de la fréquentation continuelle dans le commerce habituel de la vie. Ceux-là, en effet, qui ne se trouvent pas fréquemment ensemble n'ont pas de fréquentes occasions de se heurter. Par où l'on voit que le fait de communiquer ensemble est, pour les hommes, une fréquente cause de discorde.

Toutes ces difficultés et autres semblables seraient la suite nécessaire du communisme. » *(Politique*, l. 2, leçon 4).

Les biens, ensuite, dont nous serions, par le communisme, privés :

« Aristote expose par trois raisons les biens dont nous priverait le communisme.

Tout d'abord, si on ordonne la cité, — ainsi qu'elle l'est maintenant, — de telle sorte que les possessions soient divisées entre les citoyens, et que cette division soit réglée par de belles coutumes et de justes lois, un tel ordre nous apparaîtra bien supérieur et bien plus utile que le communisme proposé par Socrate. De part et d'autre, en effet, il y a un avantage, soit qu'on admette la propriété des possessions, soit qu'on établisse des possessions communes. Mais, si les possessions sont propres et que des coutumes et lois sages réglementent la communication que se feront de leurs biens propres les citoyens entre eux, un tel mode de vivre aura les avantages de l'un et de l'autre système : savoir, de la communauté des biens et de leur distinction. Il faut, d'une part, que les biens soient propres purement et simplement, mais d'autre part, qu'ils soient d'une certaine façon communs. Du fait qu'ils appartiennent en propre à ceux qui les possèdent, la mise en activité de leur valeur productive sera divisée et chacun s'occupera de sa propriété personnelle. Il en résultera deux avantages. Le premier est que, chacun s'occupant de ce qui est à lui et non de ce qui est aux autres, les litiges ne se produiront pas parmi les hommes, alors qu'en fait ils sont fréquents entre gens s'occupant de

la même affaire, l'un voulant agir d'une façon, l'autre opinant en un sens différent. L'autre bien est que chacun fera fructifier davantage sa propriété, s'y appliquant avec plus de sollicitude, comme à ce qui lui appartient en propre. Voilà donc comment seront divisées les possessions. — Mais, d'autre part, par la vertu des citoyens, qui pratiqueront les uns envers les autres la libéralité et la bienfaisance, elles seront communes selon l'usage... Pour ce qui est de déterminer le mode dont l'usage des choses propres peut devenir commun, ceci appartient à la providence d'un bon législateur.

Il n'est point facile d'exprimer combien il est agréable à l'homme de pouvoir considérer un bien comme sa propriété personnelle. Ce plaisir vient de ce que l'homme s'aime lui-même : s'aimant, il se veut des biens. Et ce sentiment d'amitié pour soi-même, loin d'être vain et sans fondement, est au contraire chose très naturelle. Si parfois l'homme est à juste titre blâmé de s'aimer soi-même, c'est que cet amour-propre excède les limites de l'amour pur et honnête. Ainsi, tout le monde aime en quelque manière l'argent ; mais l'avare, qui estime l'argent d'une façon désordonnée, est justement blâmé. Or, cette satisfaction légitime d'avoir quelque chose à soi, la loi de Socrate nous l'enlève.

Enfin, il est extrêmement agréable à l'homme de donner ou de prêter secours soit à ses amis, soit même aux étrangers : or, ce secours n'est possible qu'à la condition d'un bien appartenant en propre à celui qui veut aider son prochain. Et voilà un troisième bien que nous enlève la loi communiste. » (*Id.*, ibid.).

Cette belle page du *Commentaire sur la Politique d'Aristote* met en relief les raisons psychologiques et sociales qui fondent la légitimité de la propriété privée. Nous en avions lu dans la *Somme* le résumé et comme la quintessence. La conclusion se dégage, nette et incontestable : la propriété privée, entendue du pouvoir de procurer et de gérer des biens, est chose licite. Etant donné les conditions de la nature humaine, c'est même chose nécessaire et indispensable au bon ordre de la société. Et, de cette nécessité sociale, le saint Docteur a apporté trois raisons, à savoir, qu'ainsi les biens seraient gérés *avec plus de soin, d'une façon plus ordonnée*, et *avec moins de heurts et de litiges*.

* *

Mais il est une nécessité sociale que S. Thomas n'a pas examinée d'une façon particulière dans la *Somme* et dans le *Commentaire sur Aristote : le droit de la famille à la propriété privée.* Il semble que ces deux termes, *famille* et *propriété privée*, soient corrélatifs, la propriété étant comme une condition presque indispensable à l'établissement, à l'entretien et à la sauvegarde de la famille.

« Comme les enfants reflètent la physionomie de leur père et sont une sorte de prolongement de sa personne, écrit Léon XIII dans l'encyclique *Rerum Novarum*, la nature lui inspire de se préoccuper de leur avenir et de leur créer un patrimoine qui les aide à se défendre, dans la périlleuse traversée de la vie, contre toutes les surprises de la mauvaise fortune. Mais ce patrimoine, pourra-t-il le leur créer sans l'acquisition et la possession de biens permanents et productifs qu'il puisse leur transmettre par voie d'héritage ? »

S. Thomas n'a pas omis cette raison primordiale en faveur de la légitimité de la propriété privée. Nous la trouvons dans son *Commentaire sur le Maître des Sentences*, l. 4, dist. 33, q. 2, a. 1 (reproduit dans le *Supplément*, q. 67, a. 1) :

« Le mariage, dit l'angélique Docteur, est, dans l'intention de la nature, ordonné à l'éducation des enfants, éducation qui doit assurer la vie de ceux-ci, non pas pour quelque temps, mais pour toujours. Par suite, *la loi naturelle confère aux parents le droit de thésauriser pour leurs enfants et aux enfants le droit d'hériter de leurs parents.* »

Et de cette constatation, le saint Docteur déduit la nécessité d'un contrat permanent et indissoluble de sa nature dans le mariage. Dans la *Somme*, II-II, q. 101, a. 2, ad 2, notre théologien précise que l'obligation naturelle qu'ont les parents de « thésauriser » pour leurs enfants constitue un devoir essentiel de la paternité, c'est-à-dire un devoir indépendant des circonstances accidentelles de la vie et inhérent à la condition même de procréateur et d'éducateur :

« Le père, ayant la nature d'un principe, le fils a celle d'un être procédant de ce principe. C'est pourquoi, absolument parlant, c'est au père qu'il convient de venir en aide au fils. C'est pour ce motif qu'il ne doit pas seulement le secourir pendant un temps, mais qu'il doit le faire durant toute la vie ; c'est ce qu'on appelle « thésauriser. »

Cette explication met en relief le sens de II Cor., XII, 14 : *Nec enim debent filii parentibus thesaurizare, sed parentes filiis.* Et cependant, d'une manière accidentelle, les enfants eux-mêmes doivent subvenir aux besoins de leurs parents. Au texte qu'on vient de rapporter, S. Thomas ajoute immédiatement cette contre-partie :

« Mais que le fils donne quelque chose au père, ceci n'a lieu que par accident, en raison d'une nécessité pressante dans laquelle il est obligé de le secourir, mais il ne doit pas « thésauriser, » comme s'il lui amassait quelque chose pour un temps éloigné, parce que naturellement ce ne sont pas les parents qui succèdent aux enfants, mais les enfants qui succèdent aux parents. »

Ainsi donc, les relations qui naturellement s'établissent dans la famille entre parents et enfants, impliquent la possession de quelque bien, nécessaire aux parents pour l'éducation et l'établissement des enfants, nécessaire, quoique d'une façon simplement accidentelle, aux enfants pour subvenir, en cas de nécessité, aux besoins de leurs parents [1].

* *

S. Thomas a prévu plusieurs objections possibles contre la légitimité de la propriété.

[1] « Quia... ea quæ exterius possidentur necessaria sunt ad sumptionem ciborum, ad educationem prolis et sustentationem familiæ et ad alias corporis necessitates, consequens est quod nec secundum se etiam divitiarum possessio est illicita, si ordo rationis servetur, ita scilicet quod juste homo possideat ea quæ habet et quod in eis finem voluntatis suæ non constituat et quod eis debito modo utatur ad suam et aliorum utilitatem. » (*Sum. contra Gentes*, l. III, c. 127).

1º Avec le P. Pègues, il faut d'abord observer que S. Thomas, soit dans la conclusion de son article, soit dans les raisons qui l'appuient, se contente d' « établir le principe de la propriété privée sans prétendre en déterminer les diverses applications concrètes » :

« C'est ainsi, écrit l'auteur du *Commentaire littéral* (tome cité, p. 391), que les modalités de la propriété pourront varier selon qu'il s'agira d'immeubles, terres ou maisons, ou qu'il s'agira de machines et d'industrie ou de commerce. Et, par exemple, dans ces derniers cas, le système de l'association et celui de l'enrôlement d'un nombreux personnel d'ouvriers à gages ou à salaires plus ou moins fixes et plus ou moins élevés pourra donner les meilleurs fruits comme rendement ou comme production. Mais, même alors, le principe de la propriété a tout avantage à demeurer intact : soit qu'il s'agisse de la propriété des machines à parts plus ou moins égales, soit qu'il s'agisse de la répartition des fruits selon la proportion des capitaux engagés ou du travail fourni, soit enfin qu'il s'agisse du salaire lui-même. L'homme est infiniment plus intéressé dans son travail et y apporte un zèle incomparablement plus grand, quand son travail est directement rémunérateur pour lui, que si son travail va seulement à fructifier pour la communauté, à charge pour celle-ci d'assurer la subsistance de l'ouvrier quant au vivre et au couvert. Ce dernier système, en effet, de quelque nom qu'on l'appelle, sera toujours, sauf le cas de libre volonté de la part des sujets, en vue d'une perfection d'ordre transcendant, comme dans la vie religieuse, une forme plus ou moins voilée d'esclavage ; car la vraie liberté, d'ordre individuel, familial et social, parmi les hommes, est inséparable du droit de posséder en propre. La propriété des biens et leur possibilité d'augmentation étant la condition même de tout développement de vie individuelle, familiale et sociale. A ce titre, on peut dire que le système communiste est antihumain au premier chef. Et, dans ce sens, S. Thomas avait raison d'affirmer que le droit de posséder en propre est *nécessaire à la vie humaine.* »

2º Faut-il trouver une objection au droit de propriété dans la vie religieuse ? Ici, dit-on, le communisme ou la pauvreté est la règle. Ne serait-ce donc pas un idéal auquel il faut tendre ? D'ailleurs, les premiers chrétiens avaient instauré entre eux un véritable communisme. (Act., IV, 32).

S. Thomas n'a pas ignoré cette objection, et il l'a ramenée à ses justes proportions. Ni la vie religieuse, ni le « communisme » des premiers chrétiens ne sauraient faire une difficulté sérieuse à la légitimité de la propriété privée. Pour que l'objection ait quelque valeur, il faudrait que la communauté des biens réalisée dans la primitive Eglise ait été *imposée* aux fidèles, que la vie religieuse soit un précepte et non un conseil. La perfection du conseil évangélique n'enlève pas, en effet, la licéité d'une pratique différente et, en soi, conforme à la loi naturelle.

L'argument *Sed Contra* de l'article 2 de la question 66, dans la II-II [1], met très exactement au point cette réponse. S. Thomas, en effet, y rappelle l'hérésie des *Apostoliques,* mentionnée par S. Augustin, *De Hæresibus*, n. 40, (*P L.*, t. 42, col. 32) : « Les Apostoliques, écrit S. Augustin, se parent de ce nom avec une extrême arrogance, parce qu'ils rejettent de leur communion les gens mariés et ceux qui possèdent des biens en propre, à l'instar, dans l'Eglise catholique, des moines et de certains clercs. Mais précisément, les Apostoliques sont hérétiques parce que, se séparant de l'Eglise, ils regardent comme damnés ceux qui font usage de ces biens dont ils sont eux-mêmes dépourvus. » L'hérésie des Apostoliques ne consiste donc pas précisément à faire profession de continence et de pauvreté : les moines et de nombreux clercs ont pour eux-mêmes semblable exigence. Mais l'erreur consiste à vouloir imposer la même discipline à tous les fidèles sous peine de damnation. Et S. Thomas de conclure : « C'est donc une erreur de dire qu'il n'est pas permis à l'homme de posséder quelque chose en propre [1]. »

[1] Cf. également *Summa cont. G.*, l. III, c. 127, fine.

[1] En réalité, la communauté des biens dans la primitive Eglise coexistait parfaitement avec la propriété privée : le prétendu « communisme » des premiers chrétiens est une erreur historique. Il suffit de lire attentivement les textes de S. Luc pour s'en convaincre. « La multitude de ceux qui avaient cru, rapporte l'auteur des Actes, n'avait qu'un cœur et qu'une âme, et nul ne disait que quoi que ce soit de ses biens lui appartenait en propre, mais toutes choses étaient communes entre eux... » (Act., IV 32). Il n'y avait parmi eux aucun indigent, parce que tous ceux qui étaient possesseurs de champs ou de maisons, les vendant, apportaient les prix des choses vendues, et les déposaient aux pieds des apôtres et on distribuait à chacun ce dont il avait besoin. » (Id., 35-36). Déjà, au chapitre II, 44-45, S. Luc avait mentionné cette générosité extraordinaire des premiers fidèles : « Tous les croyants étaient ensemble (c'est-à-dire ne formaient par le sentiment qu'une seule famille), et avaient tout en commun. Et ils vendaient leurs propriétés et leurs biens, et ils en partageaient le produit, (les distribuant) entre tous, selon que chacun en avait besoin. » Les commentateurs font observer que l'imparfait employé dans cette dernière phrase « exprime une action qui est faite souvent et d'une manière continue, mais ne signifie pas qu'elle est faite d'une manière générale et conduisant à un complet accomplissement immédiat. Donc, ces diverses actions (vendaient, partageaient) ne s'étendaient pas à tous les biens des fidèles : ceux-ci les vendaient dans la mesure où cela était nécessaire pour subvenir aux besoins journaliers, καθ'ἡμέραν, des indigents. » (Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, p. 89). Cette générosité des premiers chrétiens, ou plutôt de ceux qui, parmi les premiers chrétiens, étaient possesseurs de biens, avait sa source dans les sentiments de fraternité qui unissaient les uns aux autres tous les membres, riches et pauvres, de la communauté : tout était commun entre eux. Rappelons ici encore (soit pour II, 44, soit pour IV, 32), que « πᾶς, dans Luc, n'a pas toujours le sens de tout entier : le terme ne doit pas être pris dans un sens absolu, d'autant plus qu'il est restreint par ce fait qu'on distribuait des secours aux nécessiteux. C'est donc qu'il y en avait qui n'en avaient pas besoin. » (Id., *ibid.*, p. 145). La communauté des biens résidait donc fondamentalement dans la disposition de chacun des fidèles à regarder toutes choses leur appartenant comme appartenant à tous : pratiquement, les riches, au fur et à mesure des besoins, vendaient quelques-unes de leurs propriétés, en apportaient le produit aux apôtres, et concouraient ainsi, sous la direction des chefs de l'Eglise, à établir un fonds commun de biens destiné à subvenir aux besoins des pauvres. De cette façon l'indigence était en fait supprimée parmi les premiers fidèles. Mais, on le voit, tout laisse supposer que la propriété privée subsistait à côté de ce sentiment de générosité extraordinaire, et qu'au contraire, elle était nécessaire pour que le fonds commun de ressources pût s'alimenter sans cesse, au fur et à mesure des besoins de l'Eglise. D'ailleurs cette générosité était spontanée ; aucun précepte ne l'imposait : *Non omnes omnia vendidisse, ipsa rerum conditione necessario consequitur; neque eos ad id coactos esse, habes* V, 4 ; et XII, 12, *Maria mater Marci domum habet propriam.* (Knaben-

A fortiori cette réponse vaut-elle pour la difficulté tirée de la perfection de la pauvreté évangélique. La vie religieuse, soit en un monastère pourvu de revenus, soit en une communauté vivant d'aumônes, est une vie de conseil, non de précepte et ne s'impose à personne. Bien plus, même au point de vue de la perfection de la vie spirituelle, S. Thomas montre que le conseil évangélique de la pauvreté n'empêche pas absolument le riche de se sanctifier au milieu de ses richesses : et pourtant le conseil n'est pas inutile pour autant, puisque le suivre ouvre un chemin plus facile vers le ciel.

« Grande fut la vertu d'Abraham, qui, possédant d'immenses richesses, sut néanmoins tenir son cœur exempt d'affection aux richesses. Grande aussi était la force de Samson, qui, sans armes et avec une simple mâchoire d'âne, anéantit un nombre considérable d'ennemis : et cependant ce n'est pas en vain qu'on donne au soldat le conseil de prendre des armes pour vaincre les ennemis à la guerre. Pareillement ce n'est pas en vain que Dieu donne aux âmes éprises de perfection le conseil d'abandonner leurs richesses. Qu'Abraham ait pu être parfait au milieu des siennes, on n'en disconvient pas ; mais des faits extraordinaires ne se renouvellent pas fréquemment : les âmes moins trempées peuvent les admirer et les louer, beaucoup plus que les imiter... » (*De perfectione vitæ spiritualis*, 7).

3° Une troisième série d'objections est tirée de divers passages des Pères[1]. S. Thomas cite expressément un mot attribué par les décrétales à S. Ambroise : « Que nul ne dise propre ce qui est commun » ; et ce qui est commun désigne ici les biens extérieurs. Mais c'est surtout l'autorité de S. Basile que l'on invoque contre la légitimité de la propriété privée et S. Thomas n'a garde d'omettre une objection aussi forte. Dans les deux articles de la *Somme*, il relate deux fragments d'un passage de l'homélie VII, *In illud Lucæ « Destruam, »* n. 7. Nous reproduisons ici le texte d'après la traduction de J. Rivière, dans S. Basile (*Collection des « Moralistes chrétiens*), » p. 235 :

« A qui fais-je tort, dis-tu, en gardant ce qui est à moi ? Dis-moi, qu'est-ce qui t'appartient ? De qui l'as-tu reçu, pour le porter dans la vie ? C'est comme si quelqu'un, après avoir pris une place au théâtre, en écartait ensuite les entrants et prétendait garder comme sa propriété ce qui est pour l'usage de tous. Ainsi font les riches : parce qu'ils sont les premiers occupants d'un bien commun, ils s'estiment en droit de se l'approprier... » (*P. G.*, t. 31, col. 276).

La réponse de S. Thomas à ces objections se fonde sur la distinction formulée au cours de l'article 2. Dans l'article 1, nous l'avons entendu rapporter le domaine des choses considérées dans leur nature, à Dieu créateur et Souverain Seigneur. A l'homme est dévolu simplement le domaine des choses quant à l'usage qu'on en doit faire. Mais, dans cet usage même, il faut savoir distinguer le pouvoir de se procurer et de gérer des biens et l'utilisation de ces biens. Nous aurons l'occasion de suivre la pensée de l'angélique Docteur à l'endroit de cette utilisation dans la quatrième partie de cette étude. En attendant, marquons avec lui d'un trait rapide que l'utilisation des biens d'ici-bas comporte pour le riche l'obligation de les communiquer aux autres dans les cas de nécessité. C'est en ce sens, et en ce sens seulement, que les biens extérieurs doivent être considérés comme des biens communs. A propos du texte de S. Basile, S. Thomas écrit notamment :

« Celui qui venant le premier aux spectacles, préparerait aux autres la voie, n'agirait pas d'une façon illicite ; mais ce qui est illicite dans son action, c'est qu'il empêche les autres. Et, pareillement, le riche n'agit point d'une façon illicite si, occupant le premier la possession d'une chose qui au commencement était commune, il la communique aux autres ; mais il pèche s'il refuse aux autres, d'une façon indiscrète, l'usage de cette chose. C'est pourquoi S. Basile dit, au même endroit : « Pourquoi es-tu dans l'abondance et celui-là dans la misère ? N'est-ce pas pour que tu reçoives un jour la récompense de ta bonté et de ta

bauer, *Comm. in Actus Ap.*, p. 91). Le premier texte auquel fait allusion le P. Knabenbauer est la réponse de S. Pierre à Ananias, qui avait tenté de tromper le prince des apôtres sur le prix d'une propriété vendue : « Ananias, s'écrie Pierre, pourquoi Satan a-t-il rempli ton cœur pour que tu aies menti à l'Esprit-Saint et que tu aies fait un détournement sur le prix du champ ? Est-ce que, restant (invendu), il ne restait pas pour toi ? Est-ce que vendu, (le prix) n'en demeurait pas en ta possession ?... Tu n'as pas menti aux hommes, mais à Dieu. » S. Pierre ne reproche à Ananias qu'une chose : avoir voulu tromper sur le prix recueilli. Mais toute sa question « prouve que les biens restaient en la possession de chaque fidèle, qu'il n'y avait aucune obligation pour les fidèles de vendre leurs biens et d'en remettre le prix aux apôtres, afin de subvenir aux besoins des frères indigents. » (Jacquier, p. 152).

On nous pardonnera cette digression un peu longue sur le prétendu communisme de la primitive Eglise : elle était nécessaire pour montrer que S. Thomas, tout en raisonnant juste contre l'objection posée, avait assez inexactement apprécié la situation des premiers chrétiens. Dans la *Somme contre les Gentils*, l. III, c. 132, 135, l'angélique Docteur considère à juste titre la façon de subvenir aux besoins des fidèles indigents dans la primitive Eglise, comme une institution essentiellement temporaire : « Il n'est pas facile tout d'abord de décider beaucoup de riches à embrasser ce genre de vie : d'ailleurs s'il est possible de parvenir à constituer, avec le produit des richesses de quelques-uns, une masse capable de faire vivre toute la communauté, cette masse ne suffira pas pour longtemps... » Aussi « les apôtres instituaient parmi les fidèles cette manière de vivre, parce qu'ils prévoyaient que leur communauté à Jérusalem serait promptement dispersée : ...il n'était donc nécessaire de pourvoir à la subsistance des fidèles que pour un temps relativement restreint... » Mais dans l'opuscule *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (c. 6, ad 15), S. Thomas semble supposer que les riches vendaient leurs champs pour en donner le prix aux apôtres et se réduisaient effectivement à la pauvreté et recevaient des apôtres la subsistance nécessaire. Sans doute le communisme proprement dit n'existait pas, puisque l'argent nécessaire à la subsistance des pauvres « était, non pas pris sur des biens communs, mais recueilli de la charité des fidèles. » Quoi qu'il en soit, la solide réfutation établie dans le *Sed contra* de l'art. 2 de la q. 66 subsiste et, montrant la liberté dont jouissent les fidèles par rapport à l'aliénation de leurs biens, fait voir la légitimité de la propriété privée.

[1] Les Pères, insistant sur l'obligation de la bienfaisance, rappellent aux riches que leurs biens leur sont prêtés par Dieu pour être, par leurs soins, distribués aux pauvres. Voir S. Grégoire de Nysse, *De pauperibus amandis, oratio I* (*P. G.*, t. 46, col. 466) ; S. Jean Chrysostome, *In epist. ad Cor.*, Homil. X, c. 3 (*P. G.*, t. 61, col. 86) ; *De Act. Apost.*, Homil. VII, c. 2-3, (*P. G.*, t. 60, col. 65-68) ; S. Ambroise, *De Nabuthe*, c. 12, n. 53 (*P. L.*, t. 14, col. 747) ; S. Jérôme, *Epist.*, CXX, *ad Hedibiam*, c. 1. (*P. L.*, t. 22, col. 984-985) ; S. Augustin, *Enar. in ps. 147*, n. 12 (*P. L.*, t. 37, col. 1922).

fidèle administration, tandis qu'il obtiendra la couronne réservée à la patience ? »

Il nous faudra revenir sur ce point de vue spécial, lorsque nous examinerons plus loin les exigences du droit naturel par rapport à la communauté des biens extérieurs. Mais il est nécessaire, pour bien comprendre la doctrine thomiste, d'étudier auparavant, avec S. Thomas, la nature du droit de propriété.

III. — Nature du droit de propriété

Dans son encyclique *Rerum Novarum*. Léon XIII rattache le droit de propriété privée au droit naturel. Dans la première solution de l'article 2, S. Thomas semble parler différemment. Il affirme sans ambages « qu'on attribue la communauté de biens au droit naturel, non que le droit naturel dise qu'on doive posséder en commun et rien en propre, mais parce que, *d'après le droit naturel, les possessions ne sont pas distinctes : elles le sont plutôt d'après une convention qui appartient au droit positif* » Et pourtant, nous l'avons entendu affirmer que « la loi naturelle confère aux parents le droit de thésauriser pour leurs enfants et aux enfants le droit d'hériter de leurs parents » *(IV Sent.*, dist. 33, q. 2, a. 1), ce qui suppose que la loi naturelle établit le droit de propriété.

Comment faut-il comprendre la doctrine de S. Thomas ?

Disons immédiatement, pour aller droit à la difficulté, que l'équivoque réside ici dans la signification donnée par l'Ange de l'Ecole aux termes : *droit naturel, droit positif*. Etudiant les *lois humaines*, S. Thomas rappelle que toute loi humaine dérive de la loi naturelle : mais il note deux manières bien différentes de dérivation :

« Une chose, dit-il, peut dériver de la loi naturelle de deux façons : 1° comme les conséquences découlent des principes ; 2° comme les déterminations particulières se rapportent aux idées générales... Il y a donc des choses qui découlent des principes généraux de la loi naturelle par manière de conséquence ; c'est ainsi que ce précepte : *Il ne faut pas tuer*, est une conséquence qu'on peut déduire de ce principe : *Il ne faut faire de mal à personne*. Il y en a d'autres qui viennent de la loi de nature par détermination. Ainsi la loi de nature veut que le pécheur soit puni ; mais si on inflige tel ou tel châtiment, c'est une détermination de cette loi. Dans la loi humaine, on trouve ces deux choses. Mais celles qui sont du premier genre y sont renfermées, non comme établies par elle exclusivement, mais comme tirant de la loi naturelle une partie de leur force ; tandis que celles qui sont du second genre, tirent de la loi humaine exclusivement ce qu'elles ont de vigueur. » (I-II, q. 95, a. 2).

Cette distinction éclaire toute la difficulté. Si la propriété privée tirait toute sa légitimité de la loi humaine et de la loi humaine prise exclusivement (et telle est la thèse socialiste), la loi humaine pourrait l'abolir en vue d'établir dans la société une justice légale plus parfaite. S. Thomas rejette totalement cette thèse. Son point de vue est très différent. S'il ne rattache pas le droit de propriété privée au droit naturel considéré absolument, c'est qu'aucune loi de la nature, antérieurement à l'intervention de l'activité ou de la volonté humaine, n'attribue la possession d'un bien à un individu plutôt qu'à un autre. Pour déterminer cette possession, il faut l'intervention d'un acte humain, d'une convention humaine. Mais une fois la détermination faite, le principe général de droit naturel s'applique incontestablement à la possession des biens vis-à-vis desquels l'homme a, d'une façon légitime, affirmé sa propriété. Et ainsi, le droit de propriété se rattache étroitement au droit naturel :

« Le droit ou le juste naturel est ce qui, de sa nature, est adéquat ou proportionné à un autre. Or, cela peut arriver d'une double manière. — D'abord, d'une façon absolue et en soi. C'est ainsi que l'homme, par sa nature, est adapté à la femme, pour en avoir des enfants ; et les parents aux enfants, pour les nourrir. — D'une autre manière, une chose est adaptée naturellement à une autre, non en raison de sa nature absolument et en soi considérée, mais relativement à ce qui en est la conséquence naturelle. Telle est, par exemple, la propriété des possessions. Car, si on considère ce champ en soi, d'une manière absolue, il n'y a aucun motif qu'il appartienne à l'un plutôt qu'à l'autre ; mais si on le considère relativement aux soins qu'exige sa culture, à l'usage pacifique qu'on en veut faire, de ce chef et à ce point de vue, il y a une raison qui demande qu'il soit à l'un et non à l'autre. » (II-II, q. 57, a. 3).

Ce droit naturel *dérivé*, qui n'est pas établi exclusivement par la loi humaine, mais qui tire de la loi naturelle, dont il découle immédiatement, une partie de sa force, s'appelle, chez S. Thomas, le *droit des gens* distinct du *droit civil*, mais constituant, avec ce dernier, le *droit positif* (I-II, q. 95, a. 4). Ainsi s'explique l'assertion de S. Thomas rattachant le droit de propriété privée au droit *positif*, c'est-à-dire au *droit naturel dérivé*, qu'on appelle aussi le *droit des gens*.

« La nature, écrit à ce sujet le P. Janvier commentant S. Thomas, ne nous pousse pas à la propriété comme elle nous pousse, par exemple, à la conservation ; la tendance à posséder en propre est une conséquence de tendances plus primordiales, et par conséquent plus naturelles... S. Thomas dit : « L'appropriation des choses n'est pas dans le premier vœu de la nature. » *Hujusmodi autem appropriatio non est de prima intentione naturæ, secundum quam omnia sunt communia* (IV *Sent.*, dist. 33, q. 2, a. 2, sol. 1). Il écrit encore : « La distinction des domaines et la servitude n'ont pas été introduites par la nature, mais par la raison des hommes. *Distinctio possessionum et servitus non sunt inductæ a natura, sed per hominum rationem* (I-II, q. 94, a. 5, ad 3).

Après cela, on s'expliquera facilement le langage de ceux qui rattachent le droit de propriété au droit des gens, conséquence très prochaine du droit naturel. « Au droit des gens appartient ce qui dérive de la loi naturelle comme les conclusions dérivent des principes... *Ad jus gentium pertinent ea quæ derivantur a lege naturæ, sicut conclusiones ex principiis.* » (I-II, q. 95, a. 4).

« Le droit des gens est naturel à l'homme considéré comme raisonnable, car il découle de la loi naturelle comme une conclusion qui ne s'éloigne guère des principes. C'est pourquoi les hommes sont facilement d'accord pour les reconnaître... *Jus gentium est quidem aliquomodo naturale homini, secundum quod est ratio-*

nalis, in quantum derivatur a lege naturali per modum conclusionis, quæ non est multum remota a principiis: unde de facili in hujusmodi homines consenserunt... » (*Ibid.*, ad 1) [1].

Il n'existe donc, en réalité, aucune contradiction entre la doctrine de S. Thomas et l'enseignement de Léon XIII, à nouveau promulgué par Pie X : « C'est, disent ces Papes, un droit naturel indiscutable que la propriété privée, fruit du travail ou de l'industrie, de la cession ou de la donation, et chacun en peut raisonnablement disposer à son gré. » (Enc. *Rerum Novarum* et *Motu proprio sur l'Action populaire chrétienne*, a. 5). Toutefois S. Thomas envisageant le fait concret de la propriété privée, réalisé par un acte ou une convention, rappelle que ce droit naturel doit être entendu du droit des gens, c'est-à-dire, au sens qu'il attache à ce terme, aux premières applications concrètes du droit naturel. Ainsi offre-t-il la solution exacte du problème du droit de propriété *concrètement* envisagé, dans lequel intervient nécessairement un fait juridique [2].

IV. — L'usage de la propriété privée

Tout ce qu'on vient de dire nous amène à préciser en dernier lieu le sens de la formule employée par S. Thomas : « La communauté des choses est attribuée au droit naturel. » On a expliqué un premier aspect de ce sens en montrant que la distinction des possessions provient, non du droit naturel absolu, mais du droit naturel dérivé, c'est-à-dire, selon S. Thomas, du droit des gens. Mais il est un second aspect, plus important peut-être, relatif à l'usage ou, plus exactement, à l'utilisation de la propriété privée.

Dans l'application du droit de propriété, beaucoup de situations injustes sont inévitables : il est donc nécessaire que la morale catholique apporte un correctif, et ce correctif a été admirablement formulé par S. Thomas dans l'art. 2 que nous avons déjà en partie cité.

« Le fondement de la doctrine (de l'Eglise), écrit Léon XIII dans l'encyclique *Rerum Novarum*, est dans la distinction entre la juste possession des richesses et leur usage légitime. La propriété privée... est, pour l'homme, de droit naturel ; l'exercice de ce droit est chose, non seulement permise, surtout à qui vit en société, mais encore absolument nécessaire. Maintenant si l'on demande en quoi il faut faire consister l'usage de ces biens, l'Eglise répond sans hésitation : *sous ce rapport, l'homme ne doit pas tenir les choses extérieures pour privées, mais bien pour communes, de telle sorte qu'il en fasse part facilement aux autres dans leurs nécessités. C'est pourquoi l'Apôtre a dit : Ordonne aux riches de ce siècle... de donner facilement, de communiquer leurs richesses.* » (I Tim., VI, 17).

Cette doctrine officielle de l'Eglise, Léon XIII l'emprunte, — nos lecteurs ont reconnu certainement la citation, — à S. Thomas (II-II, q. 66, a. 2). Et voici comment S. Thomas lui-même justifie son enseignement :

« Ce qui est de droit humain ne peut pas déroger au droit naturel ou au droit divin. Or, d'après l'ordre naturel établi par la divine providence, les choses inférieures existent pour subvenir aux besoins des hommes (cf. q. 64, a. 1). C'est pourquoi leur division et leur appropriation, qui procèdent du droit humain, n'empêchent pas qu'on doive s'en servir pour soutenir celui qui est dans le besoin. Par conséquent, *le superflu que certaines personnes possèdent est dû, de droit naturel, à l'alimentation des pauvres.* » (*Id.*, q. 66, a. 7).

Tel est le fondement naturel de la grande loi de la charité : loi éminemment humaine, que l'ordre surnaturel et le règne de la grâce ne font que confirmer en l'élevant, par un motif divin, vers une fin supérieure.

Ainsi la propriété privée, issue du droit naturel, comporte en regard de ce même droit, une véritable fonction sociale distincte de la fonction de justice que la nécessité de concourir au bien commun peut lui imposer, — une fonction de charité, ayant pour objet de venir en aide aux déshérités de ce monde, dans la mesure de leurs besoins. Cette fonction répond d'ailleurs admirablement aux sentiments naturels de miséricorde que tout homme, dont le cœur n'est pas fermé par l'égoïsme, possède à l'égard de plus malheureux que lui [1]. Il semble que, par là, Dieu ait voulu nous faciliter l'accomplissement d'un devoir auquel *la loi humaine ne saurait nous contraindre*, mais qui, cependant, *s'impose à notre conscience* comme l'une de nos obligations essentielles. *Obligation* et *liberté*, voilà, en effet, les deux caractères inhérents au bon usage de la propriété privée. Il nous reste à préciser, avec S. Thomas, les différents aspects de ces deux caractères.

I. Obligation. — L'obligation, pour les riches, de venir au secours du prochain nécessiteux, découle, au point de vue naturel, de l'usage qui doit être fait des biens temporels. Il est conforme au droit naturel que le premier à profiter de cet usage soit le possesseur même de ces biens : autrement le droit de propriété privée serait illusoire. Mais ce droit et l'usage personnel des biens qui en est la conséquence naturelle n'excluent pas complètement les non-possédants. Les pauvres *ont droit* à la vie : une fois le nécessaire assuré aux légitimes possesseurs des richesses d'ici-bas, le superflu de ces biens doit être destiné à la sustentation des autres. Nous avons entendu S. Thomas proclamer ce principe au nom du droit naturel. Il serait facile de constater que le principe de l'angélique Docteur a sa source dans l'Evangile (Luc, XI, 41) et dans toute la tradition. Nous avons cité la célèbre apostrophe de S. Basile aux riches. Des expressions semblables, formulées par d'autres Pères à l'adresse des mauvais riches, paraissent même tellement fortes, qu'il est nécessaire de les

[1] P. Janvier, *Carême 1918*, Appendices, note 1 de la cinquième conférence, p. 331-332. Nous avons dû corriger la plupart des références et une fois le texte de S. Thomas. Il est regrettable que la typographie de cette note intéressante soit si fautive.

[2] Cf. Em. Catteau, *De natura juris proprietatis theoria catholica*, Lille, 1911, p. 67.

[1] Voir dans S. Thomas une fine analyse psychologique des sentiments de miséricorde et de bienfaisance à l'égard du prochain, II-II, q. 30, a. 1-2 ; q. 31, a. 1-3.

expliquer pour maintenir intact le droit de propriété privée. Elles n'en démontrent que mieux la pensée intime de l'Eglise. C'est qu'une obligation réelle pèse sur les favorisés de la fortune. Leur droit se complète d'un devoir. Ils sont avertis, comme le dit Léon XIII, qu'un jour viendra où ils devront rendre à Dieu, leur juge, un compte très rigoureux de l'usage qu'ils auront fait de leur fortune...

S. Thomas nous rappellera brièvement la nature, l'extension, la gravité de ce devoir et l'ordre à observer dans son accomplissement.

1. *L'obligation* de porter secours à autrui rentre dans la catégorie des *obligations morales*. Obligation, parce que subvenir aux besoins du prochain nécessiteux s'impose au nom du droit naturel et du droit divin positif à notre conscience. Mais obligation simplement morale, parce qu'elle n'est commandée par aucun droit strict en autrui. Que le prochain, dans l'indigence, ne possède pas de droit strict, même sur le superflu des riches, c'est là, étant donné la thèse catholique, le point délicat à expliquer.

Il faut d'abord éliminer de notre considération l'hypothèse du cas d'extrême nécessité, où la vie du prochain serait elle-même en péril : « En ce cas, dit S. Thomas, tout est commun. Il est permis à celui qui se trouve en pareille nécessité de prendre à autrui pour se sustenter, s'il ne trouve personne qui veuille lui donner. « II-II, q. 32, a. 7, ad 3).

En effet, en face d'un cas aussi extrême, il n'y a plus de mien ni de tien : le nécessiteux possède en ce cas un droit réel, un droit strict de justice à l'égard du bien, quel qu'il soit, qui se trouve, dans les circonstances présentes, être nécessaire au maintien de sa vie : « La nécessité rend sien, affirme derechef S. Thomas, ce que l'on prend pour soutenir sa propre vie. » (Id., q. 66, a. 7, ad 2). A ce droit strict du nécessiteux en danger de mort, seul, un autre droit strict du même genre pourrait s'opposer : « Si quelqu'un, réduit lui-même à l'extrême nécessité, avait seulement de quoi se sustenter, lui, ses enfants et les autres personnes de sa maison, il pourrait ne rien donner à autrui ; car, en prenant sur son nécessaire de quoi porter secours aux autres, il ravirait la vie et à lui et aux siens. » (Id., q. 32, a. 6). Ce serait un conflit de deux droits inégaux, la condition du possédant étant la meilleure. Mais ce cas d'extrême nécessité est forcément un cas exceptionnel. Le cas de nécessité grave (où la santé peut être en jeu) et de nécessité commune (indigence ordinaire des mendiants ou des personnes momentanément privées de leurs moyens de subsistance, travail ou revenus), sont infiniment plus nombreux. Et précisément parce que les nécessiteux de ce genre sont multitude dans la société, il est impossible, d'une part, de reconnaître à chaque pauvre un droit strict à être sustenté par le superflu de tel riche déterminé. Au riche donc incombe, de droit naturel, une véritable dette vis-à-vis du prochain considéré en général [1] ; mais on ne peut, ordinairement, lui assigner aucun créancier en particulier. L'acquittement de sa dette « est, en quelque sorte, livré au hasard des circonstances. » (Id., q. 33, a. 3, ad 4). En sorte que, sauf le cas d'extrême nécessité, le riche « possède toujours une certaine liberté de distribuer à son gré ses propres biens pour soulager ceux qui sont dans la misère. » (Id., q. 66, a. 7). L'obligation de porter secours au prochain est donc, normalement, une obligation morale et non légale, au sens où l'on a expliqué ces deux mots.

2. Quelle *extension* faut-il donner à la règle formulée par le Docteur angélique : « Le *superflu*, que certaines personnes possèdent, est dû de droit naturel à l'alimentation des pauvres » ? Où commence le superflu ? où finit le nécessaire ? S. Thomas s'est expliqué lui-même sur ce point, au sujet de l'aumône :

« J'appelle *superflu*, ce qui n'est pas nécessaire à l'entretien, non seulement de l'individu comme tel, mais encore des personnes à sa charge et des gens dont sa situation l'oblige à s'entourer. Car il faut avant tout qu'on songe à soi et aux personnes dont on a la charge, et c'est avec le reste qu'on vient ensuite au secours des besoins des autres. » (II-II, q. 32, a. 5).

Le nécessaire ne doit donc pas être pris ici dans le sens de ce qui est absolument indispensable à la vie ; il faut donner à ce mot une signification plus large et en étendre la compréhension aux choses simplement de convenance :

« On appelle *nécessaire* ce sans quoi l'on ne peut passer sa vie d'une manière convenable à sa condition et au rang que l'on occupe soi-même et qu'occupent les personnes qu'on a à sa charge. *Le terme de nécessaire ne consiste donc pas dans un point indivisible.* On peut y ajouter beaucoup sans qu'on puisse dire qu'il soit réellement dépassé, et on peut en retrancher beaucoup sans que l'on manque de quoi vivre d'une manière convenable pour sa position. » *(Ibid.)*.

La conclusion s'impose : l'obligation normale de la charité ne portant que sur le superflu, nul n'est obligé, hormis certains cas tout à fait exceptionnels, de prendre sur le nécessaire de simple convenance pour faire l'aumône. On peut lui en faire un conseil, non un précepte : « Il y aurait désordre si quelqu'un se privait de ses propres biens et les donnait aux autres au point de ne pas conserver de quoi vivre selon sa condition et faire face aux circonstances ; car personne n'est obligé de vivre en dérogeant à son rang. » (Id., a. 6). Le précepte

[1] « En disant que l'obligation de tenir pour commune d'une certaine manière et non point comme exclusivement propre la possession des choses extérieures quant à l'usage, et, par suite, de faire part de ces choses aux autres, relève de la charité ou de l'amitié et de la bienveillance, non de la justice au sens strict, nous n'entendons pas exclure toute raison de justice dans cette obligation. C'est qu'en effet la raison elle-même, fondée sur le droit naturel, dicte que les choses extérieures étant faites pour l'homme, si quelqu'un possède de ces choses en surabondance alors que d'autres sont dans le besoin, c'est un devoir pour lui de ne point retenir de son superflu mais d'en faire part aux autres... Lui-même est tenu, au nom même de la seule raison naturelle, de faire cette communication selon le mode qu'il jugera le plus approprié : de telle sorte qu' « il aura un jour à rendre compte, et de façon très sévère, à la justice de Dieu, de l'usage de sa fortune » ; ce sont les expressions du Pape Léon XIII. » (Pègues, *Commentaire littéral*, t. XI, p. 396).

ne porte que sur le véritable superflu, tel qu'on l'a défini tout à l'heure [1].

3. S. Thomas traite brièvement de la question de la *gravité* des devoirs de charité (id., q. 32, a. 5, ad 3; cf. q. 26, a. 5). Certes, pour les favorisés de la fortune, l'obligation de donner leur superflu à ceux qui sont dans l'indigence est, en soi, une obligation grave. La nature des choses l'exige ; les menaces de N.-S. Jésus-Christ à l'adresse des mauvais riches (Luc, VI, 24-25) le démontrent ; les fortes expressions des Pères de l'Eglise le supposent absolument. Quant à déterminer, en chaque cas particulier, le degré de gravité de cette obligation, la chose comporte quelques difficultés concrètes d'appréciation. Il faudrait examiner chaque situation prise séparément. En principe, l'obligation grave requiert deux conditions : que le prochain soit dans une nécessité grave et que l'on soit le seul à pouvoir présentement subvenir à ses besoins [2]. Si ces deux conditions ne sont pas réunies, l'assistance au prochain n'est pas de précepte grave et souvent elle n'est que de conseil. Concrètement, la gravité de l'obligation se mesure à la nature et à l'importance des secours nécessaires, qu'il s'agisse de l'ordre spirituel ou de l'ordre temporel. L'obligation de faire la charité avec le « nécessaire » n'existe pas, en principe. Toutefois, d'après S. Thomas, elle se présente exceptionnellement lorsque les deux conditions précédemment énoncées se trouvant réunies, il est loisible de venir au secours du prochain, sans grave inconvénient pour soi-même, par exemple « quand on peut facilement recouvrer les choses dont on se prive, » ou bien encore lorsque, par delà les individus auxquels on vient en aide, *le bien commun se trouve gravement engagé*. Cette remarque, sur laquelle S. Thomas revient à plusieurs reprises, soit expressément (II-II, q. 32, a. 6 ; a. 9 ; q. 31, a. 3, ad 3), soit indirectement (q. 31, a. 3, ad 2 ; q. 32, a. 9), — remarque extrêmement importante pour comprendre le rôle que la charité doit jouer dans l'organisation de la société, — nous oblige à aborder un quatrième point : l'*ordre* à observer dans l'accomplissement des devoirs de charité.

4. S. Thomas pose les éléments de solution de cet intéressant problème en plusieurs endroits de la *Somme théologique* (II-II, q. 26, a. 6-8 ; q. 31, a. 3 ; q. 36, a. 9). En principe, selon la belle doctrine professée par S. Augustin, « ceux qui sont le plus unis sont, en quelque sorte, ceux que la Providence nous offre, pour que nous sachions pourvoir plus particulièrement à leurs besoins. » *(De doctrina christiana*, l. I, c. 28, *P. L.*, t. 34, col. 30, cité par S. Thomas, II-II, q. 32, a. 9), plus nous leur sommes unis et plus nous leur devons manifester de bienveillance. Ainsi

« l'ordre de la charité exige que, toutes choses égales d'ailleurs, nous songions surtout aux besoins de ceux qui nous sont les plus proches. Ce qui fait dire à S. Ambroise qu'*on doit approuver la libéralité qui nous porte à ne pas mépriser les hommes de notre sang, si nous savons qu'ils sont dans le besoin*. Car il vaut mieux secourir les siens que la honte empêche de demander du secours aux autres. » *(Ibid.*, ad 2. Le texte de S. Ambroise est tiré du *De Officiis*, l. I, c. 30).

Mais ce principe général reçoit des applications fort variables selon la diversité des lieux, des temps et des circonstances. Le cas d'extrême nécessité, par exemple, nous oblige à faire passer un étranger avant un parent. Un plus grand mérite, une sainteté éminente sollicitent davantage notre charité. Au point de vue social, il faut tout particulièrement signaler, avec S. Thomas, « l'utilité des personnes à secourir. » Il faut venir en aide, de préférence même à un proche parent, à celui « qui est plus utile au bien général » *(Ibid.)*. Admirable formule qui résume exactement tout ce qu'on peut dire de la prééminence du bien général sur le bien particulier. En raison du bien commun, le militaire doit risquer sa vie pour porter secours à un compagnon d'armes en danger, car il ne l'aide pas comme un simple particulier : le servant, c'est la patrie tout entière qu'il sert en sa personne ; et, en ce cas, il n'est pas étonnant qu'on préfère un étranger à un parent. Le citoyen dénué de ressources doit donner même son strict nécessaire pour sauver un personnage éminent qui serait le soutien de l'Eglise et de l'Etat ; il fait œuvre méritoire en s'exposant à la mort avec tout ce qu'il a de plus cher, pour le salut d'un pareil homme, *puisqu'on doit préférer le bien général au bien particulier*. Le riche lui-même doit abandonner son superflu et plus que son superflu en faveur de l'Etat en proie à de grands besoins ; car, dans cette circonstance, celui qui retrancherait les dépenses que la dignité de sa position exige, pour subvenir à une nécessité plus pressante, mérite tous éloges [1]. Mais ce n'est pas tout. Du principe général qui veut que notre bienfaisance s'exerce plus spécialement vis-à-vis de ceux qui nons sont les plus proches, S. Thomas déduit des conclusions qui projettent une lumière nouvelle sur le rôle social possible de la charité :

« Un homme peut tenir de plus près à un autre homme selon les choses diverses où les hommes ont entre eux des rapports : tels, les parents, dans les liens de la nature ; les concitoyens, dans les affaires de la cité ; les fidèles, dans les intérêts spirituels, et *ainsi de suite*. Et il faudra, selon la diversité des

[1] S. Thomas considère que la prévoyance de l'avenir autorise à faire des réserves « nécessaires » pour faire face aux éventualités qu'on prévoit. Il ne faut cependant rien exagérer, car on tomberait dans la préoccupation du lendemain condamnée par Jésus-Christ. (Matth., VI, 25-34). « On doit juger du nécessaire et du superflu d'après les calculs les plus probables et les circonstances les plus communes. » (Id., a. 5, ad 3).

[2] « Est aliquod tempus in quo mortaliter peccat, si eleemosinam dare omittat ; ex parte quidem *recipientis*, cum apparet evidens et urgens necessitas, nec apparet in promptu qui ei subveniat... » *(loc. cit.*, ad 3). Cf. *Quodlibet* VI, q. 7, a. 1, ad 1 ; *Quodl.* VIII, q. 6, a. 2.

[1] Ces trois exemples sont presque littéralement extraits de la *Somme théologique*, II-II, q. 31, a. 3, ad 2 ; q. 32, a. 6. Dans ce dernier texte, le terme *laudabiliter*, employé par S. Thomas, pourrait susciter quelque controverse. Des théologiens, en effet, ont pensé que ce mot indiquerait qu'en cette circonstance l'aumône n'est que de conseil et n'implique pas de précepte. Ce sentiment est inacceptable, puisque dans le second texte S. Thomas fait un devoir au *pauvre* d'abandonner même son strict *nécessaire* en vue de la sauvegarde du bien commun. *A fortiori*, l'obligation pèse sur le *riche* à l'égard de son nécessaire entendu au sens large.

liens, que les bienfaits soient communiqués diversement : car à chacun doit être de préférence conféré le bienfait qui se rapporte à l'ordre de choses dans lequel, purement et simplement, nous lui sommes plus étroitement unis. » (II-II, q. 31, a. 3).

Ainsi donc, la situation respective qu'occupent les hommes dans la société assigne un objet plus particulier à leur bienveillance. Le parent, parce que parent, doit faire du bien à son parent ; le citoyen, parce que citoyen, à son concitoyen ; le soldat, parce que voué aux choses de la guerre, à son compagnon d'armes. « Il en est de même du reste, » dit S. Thómas. Concluons, en appliquant la formule du Docteur angélique au monde actuel du travail. La situation des patrons riches leur impose plus particulièrement l'obligation de venir en aide à *leurs* ouvriers pauvres, parce que patrons et ouvriers sont unis par le lien du travail commun. La justice est insuffisante à régler leurs rapports : la paix, partout où elle fleurit, est le fruit de la charité, aussi bien entre les classes sociales vouées au travail qu'entre les sociétés elles-mêmes ou les simples particuliers.

II. Liberté. — Les explications qui précèdent, puisées aux plus pures sources thomistes, font mieux comprendre le second caractère essentiel des obligations de charité : leur liberté. Elles sont libres, c'est-à-dire libres de toute contrainte extérieure, puisqu'elles sont de simples dettes morales, auxquelles ne correspond, en autrui, aucun droit strict particulier. Mais il ne faut pas identifier cette exemption de contrainte extérieure avec une liberté qui ressemblerait au caprice. On a souvent abusé d'un texte de S. Thomas : « Chacun est libre de distribuer à son gré ses propres biens pour soulager ceux qui sont dans la misère. » On a eu le tort de séparer ce texte de son contexte et souvent, par cela même, on a exagéré la signification.

Ce texte est emprunté à la question 66, a. 7, de la II-II. S. Thomas y explique qu'en cas de nécessité extrême, tous les biens étant communs, on peut, — s'il est impossible d'agir autrement, — faire l'aumône au prochain *même avec le bien d'autrui*. Hors ce cas de nécessité extrême, seul, le superflu est dû, de droit naturel, aux pauvres ; mais « parce qu'il y a beaucoup de malheureux qui sont dans le besoin et qu'on ne peut, avec la même chose, les secourir tous, *chacun est libre de distribuer, à son gré, ses propres biens pour soulager ceux qui sont dans la misère.* » Replacée ainsi au milieu du contexte, cette phrase signifie simplement que, malgré l'obligation de donner son superflu, le riche, vu la multiplicité des indigents et l'impossibilité de satisfaire à tous leurs besoins, n'a nullement le devoir de distribuer *hic et nunc* ses biens superflus au premier venu qui se présente (à moins toutefois, comme on l'a dit, que celui-là ne soit dans une nécessité grave et ne puisse être aidé par d'autres). Elle ne signifie pas que le riche, en toute sécurité de conscience, ait la liberté de donner à qui il veut, quand il veut, dans la mesure qu'il lui plaît. Il y a, nous l'avons vu, un ordre à imposer à la bienfaisance ; il y a des situations à respecter ; il y a des nécessités qui, sans être extrêmes, sont plus urgentes les unes que les autres. Il y a surtout, dans l'exercice de la charité, comme dans l'accomplissement des devoirs de justice, le souci du bien commun, de l'intérêt général qui prime tout autre souci.

* *

Dans la doctrine de S. Thomas, on le voit, il existe un lien extrêmement étroit entre l'affirmation du droit de propriété privée et l'affirmation des devoirs inhérents à ce droit. Sans doute la propriété n'est pas une fonction sociale, mais elle a une fonction sociale si nettement marquée dans la doctrine catholique, qu'il est impossible d'aborder l'étude du droit, sans ajouter celle du devoir. S. Thomas insiste très particulièrement sur le devoir : aussi notre exposé de sa doctrine eût été incomplet et même faux par omission si nous nous en étions tenus à la défense traditionnelle du droit de propriété : il fallait aussi parler de l'usage de ce droit, et, partant, des obligations de bienfaisance inhérentes à cet usage.

Q. — Quand il s'agit des dispenses de mariage, il faut renseigner sur les biens des futurs, pour la fixation de la componende.

Les futurs, d'ordinaire, ne veulent payer que très peu, et quelquefois ne se marient pas et vont vivre en concubinage public.

Il y a des curés qui, pour parer à ces inconvénients, font des déclarations fausses sur les biens des futurs.

1° Ces curés pèchent-ils mortellement ? 2° Sont-ils tenus en justice à restitution ?

R. — Il est sans doute très louable pour un curé de parer dans sa paroisse aux inconvénients d'un concubinage public. Mais encore ne faut-il prendre pour cela que des moyens licites.

Si nous avions à motiver la mise en accusation des curés incriminés, voici le réquisitoire que nous dresserions pour établir leur culpabilité.

De leur propre autorité, ces curés ont établi une déclaration fausse sur les biens des futurs. Ils n'ont pas pu arguer de l'urgence et présumer l'intention de l'Eglise, puisque le mariage n'était pas imminent et qu'ils ignoraient le taux fixé par l'autorité ecclésiastique. La déclaration comportait d'abord un mensonge, qui, *ut sic*, est péché véniel, mais un mensonge qui porte dommage, et de ce fait donne naissance à un péché d'injustice dont la gravité est proportionnelle au dommage causé ; enfin un scandale, car les futurs mariés n'ont pas été sans subir quelque malédification, pensant, par exemple, que les curés n'y regardent pas de si près avec la vérité et la justice. Au total, un acte entaché d'une triple malice : mensonge, fraude, scandale probablement grave.

Or le péché doit être regretté, et le tort aussi réparé. Les curés qui ont établi la fausse déclara-

tion, soit qu'ils l'aient faite eux-mêmes comme mandataires ou qu'ils l'aient conseillée, l'ont librement consentie en connaissance de cause. Ils savaient que la Curie romaine serait lésée, qu'ils n'avaient pas le droit de mentir : *Non sunt facienda mala ut eveniant bona*. Injustes damnificateurs, ils sont tenus à réstitution, à moins toutefois que les futurs mariés, revenus à de meilleurs sentiments, ne consentent à solder leur dû.

— Avocat de la défense, nous nous placerions à un autre point de vue.

Eviter le scandale d'un concubinage public est en soi une raison assez grave pour motiver une réduction de la componende exigée d'ordinaire, ou l'accord d'une dispense *in formâ pauperum*. L'Ordinaire, la Pénitencerie, l'Eglise en un mot, qui n'est certes pas une puissance d'argent, n'hésiterait pas, dans sa charité pour le bien spirituel de ses enfants qu'elle a mission de sauver, à renoncer dans ce cas à son droit de percevoir, ainsi du reste que le font les autres gouvernements, une taxe légitimement établie à l'occasion d'une dispense accordée.

Or, ce qu'aurait fait l'Eglise, les curés incriminés ont présumé pouvoir l'obtenir.

Tout d'abord, on remarquera qu'ils n'ont pas agi en leur nom personnel. Si l'on prend garde aux termes de la supplique, on voit qu'elle est rédigée au nom des postulants. La signature du curé n'intervient que pour légaliser celle des signataires. Ce n'est donc pas le curé directement qui fait une fausse déclaration, mais les futurs mariés.

Sans doute, il a suggéré ce mode d'agir : « Votre fortune s'élève à cent mille francs, portez vingt mille. » Il a donné ce conseil d'une déclaration fausse. C'est vrai. Mais il en avait probablement le droit. Car ses clients étaient décidés à se marier civilement plutôt que de verser une somme, la moindre somme peut-être, à l'Eglise. Tout argument pour leur persuader la soumission aux lois ecclésiastiques avait échoué, et ils étaient résolus à « se passer du curé. » Or, c'est en morale une opinion *probabilior*, qu'on peut conseiller un moindre mal au pécheur déterminé à en commettre un plus grand. Ce n'est pas, en effet, conseiller le mal, mais procurer dans un acte mauvais tout le bien qui s'en peut dégager en fait. Le curé pouvait donc user de cette opinion, d'autant plus que, pour lever tout scrupule, il songeait au devoir de la charité imposant à l'Eglise l'abandon d'une médiocre somme pour éviter à ses enfants mal disposés la vie en état de péché grave.

Dès lors, ce curé n'a pas agi injustement. Il ne saurait donc être question de lui imposer une restitution.

— Nos préférences vont à la défense, dont nous estimons la position plus vraie. Mais si toutefois le juge en contestait la conclusion, ses arguments n'en infirmeraient pas moins le réquisitoire, et dans l'incertitude pratique, il ne pourrait pas imposer l'obligation de restituer.

« Reste, dira-t-on, le scandale. » — Les curés, pensons-nous, auront pu l'éviter, parce que leurs clients n'étaient point de nature à se scandaliser, parce qu'ils n'ont vu là qu'une pratique, hélas pour la conscience ! courante en matière de déclarations fiscales, ou pour d'autres raisons.

Mais ce que nous ne manquerons pas de dire à ces curés, c'est qu'ils avaient à leur portée une manière d'agir beaucoup plus simple et qui n'eût pas créé de cas de conscience : c'était de faire la déclaration de fortune avec exactitude et d'indiquer dans la supplique l'état d'esprit de leurs clients en vue de motiver une réduction qui n'aurait pas manqué d'être accordée.

Q. — Un individu, accusé de plusieurs meurtres, n'a pas avoué sa culpabilité ; cependant les preuves de ses forfaits sont tellement accablantes qu'il est condamné à mort. Juste au moment de subir son supplice, il proteste une fois de plus de son innocence et pardonne à tous.

1° Si cet individu est réellement coupable, avait-il le droit de parler ainsi ? Ne devait-il pas, ou garder le silence, ou avouer sa culpabilité en réparation des torts faits par lui à la société ?

2° Afin de sauvegarder l'honneur de la famille, avait-on le droit de lui suggérer sa déclaration avec cette réticence : « Je ne suis pas coupable *devant Dieu*, car j'ai été pardonné par la réception des sacrements » ?

R. — En vous donnant sa réponse, l'*Ami* n'entend ni commencer ni finir une controverse. Quelle question plus épineuse trouve-t-on en théologie que celle du mensonge, de la restriction mentale ? L'accord est peut-être en voie de se faire. Mais la mise au point de la théorie n'empêchera pas encore la divergence dans l'application. Bref, vous demandez notre sentiment : le voici.

Ad I. Pour nous, si le condamné en question était réellement coupable, nous pensons qu'il n'avait pas le droit de parler comme il l'a fait, disant : « Je suis innocent, je pardonne à tous. »

Car, 1° quelle utilité y avait-il pour lui à parler ? quelle nécessité surtout, ou seulement quel intérêt ? Il n'espérait certes pas éviter l'exécution capitale. Sa famille avait peut-être autant de bénéfice à tirer de son silence que de sa parole. Sa propre réputation n'avait pas à y gagner, après les preuves accablantes du procès. Or, on n'use pas de restriction mentale sans une raison dont la gravité est fixée par les circonstances.

2° La signification manifeste que devaient prendre ses paroles, pour tout auditeur, en de telles conjonctures, ne laisse pas de doute. C'était une protestation contre la condamnation prononcée par les juges, et contre son exécution. « Je suis innocent, » était, non plus le dernier cri de l'accusé qui a encore espoir de sauver sa tête, mais la parole solennelle de celui qui va mourir et qui, n'ayant plus d'intérêts sur la terre où il n'a pas rencontré la justice, en appelle à celle de Dieu. « Je pardonne à tous » est compris avant tout : « à mes juges qui se sont trompés et m'ont injustement condamné. » La solennité des circonstances donne aux paroles leur signification.

Il eût donc été préférable de garder le silence tout simplement. Avouer sa culpabilité en réparation de ses torts eût été, de la part du coupable, un acte héroïque d'humilité très certainement méritoire ; mais l'héroïsme n'est pas commun et ne se commande guère.

Voilà notre sentiment. Il ne sera sans doute point partagé par tous, car tout dépend de la façon dont on conçoit la restriction mentale et son usage.

On dira : « Le malfaiteur n'est point tenu d'avouer son crime. Si donc il pouvait le nier avant les preuves, au cours du procès, pourquoi pas aussi après ? Les preuves souvent ne donnent pas l'évidence et la plus solide probabilité laisse encore place à un doute. Et puisque la justice humaine est faillible, il est toujours loisible de faire état de sa faiblesse. » — Ces raisons et d'autres encore sont soutenables ; mais, pour notre compte, nous ne les admettons point, parce que les mots prennent des significations précises avec les circonstances. Or, autres sont les circonstances dans le débat d'un procès, et autres dans le moment solennel qui précède la mort, quand la tête est déjà sur le billot.

On dira encore : « Il suffit que les mots puissent avoir le sens qu'on veut leur donner, pour qu'il soit possible de les employer dans ce sens, bien qu'il ne concorde pas avec les circonstances. » — Non, car, ainsi que le dit De Lugo, « il faut prendre les paroles extérieures avec leur signification d'une part, et d'autre part la pensée de celui qui parle. Si les paroles signifient l'opposé de la pensée, on a menti. » Or la signification de l'innocence proclamée du haut de la guillotine se réfère à la culpabilité du crime, établi devant le juge humain, non à la culpabilité de l'offense, pardonnée devant Dieu. Exprimer l'une avec des mots qui en réalité signifient l'autre, c'est mentir. Et en de telles conjonctures, parler quand on peut parfaitement garder le silence, c'est vouloir mentir et tromper son prochain.

Ad II. Par ce que nous venons de dire, on devine notre sentiment au sujet de la réticence suggérée : « Je ne suis pas coupable *devant Dieu,* car j'ai été pardonné par la réception des sacrements. » On ne pouvait pas la suggérer. Quand on parle à autrui, quand on s'adresse au public pour lui faire une déclaration, on doit faire entendre un langage perceptible. Retenir un membre de phrase qui change la signification des mots exprimés, c'est leur faire dire ce qu'ils ne disent pas, c'est les faire mentir et mentir par conséquent soi-même. Aucune raison, pas même l'honneur de la famille, n'autorise ces restrictions qui sont l'équivalent du mensonge.

Q. — Je surprends un individu en flagrant délit de trahison grave envers la patrie. En me menaçant de me tuer, il m'arrache le serment de ne pas le dénoncer. Je sais n'être pas tenu par mon serment, puisque, favorisant une injustice, il était illicite. Mais :

1° Devais-je me laisser tuer plutôt que de faire un serment illicite avec intention de le tenir ?

2° Étant donné le devoir de faire prendre le coupable ou tout au moins de dénoncer la trahison, pouvais-je faire ce serment avec l'intention de ne pas le tenir ?

R. — Ad I. Faire un serment dans des conditions que la morale réprouve est un péché. Or, rien au monde ne saurait autoriser le péché : *Non sunt facienda mala, ut eveniant bona aut vitentur mala.* La mort même doit être préférée à l'offense, car elle n'est que le mal de l'homme, sans comparaison avec le péché qui est le mal de Dieu. Il faudrait donc préférer la mort au serment illicite.

On serait tenté d'en douter en considérant le cas proposé. Car on dira : « A quoi servira ma mort ? Si je fais serment de garder le silence, la patrie sera trahie ; mais si je le refuse, elle le sera pareillement, un crime de plus sera commis et mon sacrifice aura été inutile. Dans l'impossibilité donc de sauver le bien commun de la patrie, y a-t-il encore obligation de sacrifier le bien particulier de ma vie ? Il semble que la charité n'oblige pas *cum tanto incommodo.* »

Raisonner ainsi, c'est oublier la hiérarchie des biens qui sont en jeu. Outre le bien particulier de l'individu et le bien commun de la patrie, il y a le bien supérieur de Dieu : sa gloire. Le bien particulier doit céder devant le bien commun et devant le bien divin. Le bien commun lui-même doit céder devant le bien de Dieu. Or, en faisant le serment illicite de garder le silence, on lèse le bien de Dieu qu'on déshonore en prenant en vain son saint Nom. En refusant le serment du silence, on n'est pas utile au bien de la patrie, c'est vrai, mais on assure la gloire de Dieu. La charité nous y oblige.

Ad II. Pouvait-on faire le serment de garder le silence, avec l'intention de ne pas le tenir ? Car c'eût été, semble-t-il, un moyen de satisfaire à l'obligation de dénoncer une trahison envers la patrie et de sauver à la fois le bien commun et le bien particulier. — Le désir du bien à procurer pourrait excuser une conscience mal formée, mais la morale ne s'en accommoderait pas.

En effet, ou bien, en faisant serment, on a l'intention de jurer vraiment, c'est-à-dire de contracter une obligation (car autre chose est l'intention de s'obliger, autre chose l'intention de ne pas tenir son engagement), et alors le serment, comme dans le premier cas, est illicite parce qu'il favorise une injustice ; ou bien on n'a pas l'intention de s'obliger, et alors il n'y a pas de serment valide en conscience, mais un serment fictif qui renferme un mensonge. Dans les deux cas, il y a péché.

Le moyen de sortir de l'impasse est le suivant : faire une restriction mentale. Le traître dit : « Jurez que vous ne me dénoncerez pas. » Je réponds : « Je jure que je ne vous dénoncerai pas, » sous-entendu « injustement. »

Ladite restriction mentale n'est point de celles qui sont défendues, car elle est évidente pour tout

auditeur intelligent. Quand une personne demande le secret, cela s'entend toujours, dans la conversation ordinaire, sans qu'il soit besoin ni qu'on prenne soin de le spécifier : « sous les réserves exigées par la justice ou la charité. » Ici plus encore : le traître non seulement sait que la garde du secret a des limites, mais qu'en honnête homme je ne puis m'engager à pécher. Il ne doit pas se tromper sur le sens de mes paroles, ou il est bien naïf. Or la restriction mentale légitime peut être confirmée par serment. On pouvait donc en faire usage.

LITURGIE

Q. — Voici comment, il y a quelque temps déjà, un Bulletin religieux s'exprimait au sujet du chant du *Benedictus* à la messe :

« Un article des *Ephemerides liturgicæ*, auquel le Préfet et le Secrétaire de la S. C. des Rites ont donné leur approbation, interprète de la manière suivante les décrets de la Congrégation des Rites concernant le chant du *Benedictus :* Aux messes chantées en grégorien, il y a lieu de chanter le *Benedictus* immédiatement à la suite du *Sanctus* et avant la consécration. Aux messes chantées en musique polyphonique, on le chantera après la consécration. — Cette note coupe court à la pratique qui consiste à chanter, après la consécration, des paroles que le prêtre a récitées auparavant. »

Que faut-il en croire ?

R. — Jusqu'en 1920, les *Ephemerides liturgicæ* avaient invariablement enseigné, — conformément au Cérémonial des évêques [1] et aux décrets de la S. C. des Rites [2], — qu'à la messe solennelle ou chantée, le chant du *Benedictus* ne pouvait avoir lieu qu'après l'élévation du calice [3].

En 1920, elles publièrent une série d'articles tendant à établir, d'après les données de l'histoire et à l'aide des règles formulées en tête du Graduel romain [4], que ce chant devait être exécuté immédiatement à la suite du *Sanctus* et donc avant la consécration [5]. Mais ces articles engageaient uniquement la responsabilité de leur auteur ; ils ne reçurent à aucun moment l'approbation ni du cardinal-préfet ni du secrétaire de la S. C. des Rites. Ils ne semblaient pas même refléter à coup sûr la pensée de la direction des *Ephemerides*, et celle-ci prit soin de faire suivre le dernier de ces articles d'une note où elle exprimait le vœu que la S. C. voulût bien expliquer elle-même le sens véritable des rubriques et des décrets concernant le chant du *Benedictus* à la messe chantée [6].

Ce vœu ne tarda pas à être réalisé. Dès les premiers jours de l'année suivante, la S. C. des Rites déclara qu'il ne fallait pas voir dans la rubrique

[1] Cérém. des év., l. II, c. VIII, n. 70.

[2] S. R. C., 12 nov. 1831, n. 2682, ad 31 ; 22 mai 1894, n. 3827, III ; 16 déc. 1909, n. 4243, ad 6. — Cf. Pie X, *Motu proprio* du 21 nov. 1903, § III, n. 8.

[3] Cf. *Ephem. liturg.* 1906, p. 423 ; 1909, p. 293 ; 1910, p. 198 ; 1914, p. 287, 347, 424.

[4] *De ritibus servandis in cantu missæ*, n. 7.

[5] *Ephem. liturg.* 1920, p. 62-71, 135-144, 246-259.

[6] *Ibid.*, p. 259.

du Graduel une prescription de chanter le *Benedictus* aussitôt après le *Sanctus*, et elle ordonna d'introduire de la rubrique susdite, dans les nouvelles éditions du Graduel romain, la rédaction suivante : « Finita præfatione chorus prosequitur *Sanctus*, etc., usque ad *Benedictus qui venit*, etc., exclusive : quo finito, et non prius, elevatur Sacramentum. Tunc silet chorus et cum aliis adorat. Elevato Sacramento, chorus prosequitur cantum *Benedictus.* » Et elle ajoutait : « Hæc autem rubrica inviolabiliter observetur, quibuslibet contrariis non obstantibus, in omni missa cantata tum vivorum, tum defunctorum, sive cantus gregorianus, sive cantus alterius cujusvis generis adhibeatur. » (S. R. C., 14 janv. 1921, n. 4364) [1].

Depuis lors, les *Ephemerides liturgicæ* n'ont pas eu à traiter de nouveau la question du chant du *Benedictus* à la messe solennelle ou chantée. D'ailleurs, l'eussent-elles traitée encore, ce n'eût pu être que conformément à la décision du 14 janvier 1921, sur laquelle pas un instant, si nous sommes bien informé, la S. C. des Rites n'a songé à revenir.

Aussi ne nous expliquons-nous pas comment a pu être publiée la note sur laquelle on nous consulte et qui doit être tenue pour nulle et non avenue.

Q. — 1° La fête de S. Ignace de Loyola (31 juillet) n'est-elle pas maintenant fête primaire double majeure ? Pourquoi donc, à ses 2es vêpres, cède-t-elle entièrement la place aux 1res vêpres de S. Pierre aux Liens, fête secondaire double majeure ?

2° A la messe de S. Jean de Capistran, semi-double (28 mars), dite pendant la semaine de la Passion, faut-il, oui ou non, ajouter une troisième oraison ?

R. — Ad I. La fête de S. Pierre-aux-Liens n'est plus une fête *secondaire ;* elle est classée désormais parmi les fêtes doubles majeures *primaires.* (Bréviaire, édit. Vatic. de 1923, *Duæ tabellæ, etc.).* Cela s'explique aisément : ladite fête étant en réalité, d'après le Martyrologe, celle de la Dédicace de la basilique romaine de St-Pierre-aux-Liens [2], il convenait qu'elle eût la qualité de fête primaire, comme l'avait déjà la Dédicace de Ste-Marie-des-Neiges.

Les fêtes de S. Ignace de Loyola et de S. Pierre-aux-Liens sont donc maintenant l'une et l'autre des fêtes doubles majeures primaires. Or, à égalité de rite, de solennité et de qualité, la fête qui doit l'emporter dans la concurrence est celle dont l'objet jouit d'une dignité personnelle plus grande. (Nouv. rubr. du Bréviaire, tit. II, n. 1 ; Table de concurr.). Voilà pourquoi, le soir du 31 juillet, on dit les 1res vêpres de la fête suivante, S. Pierre-aux-Liens.

Ad II. C'est seulement en dehors du temps de la Passion et des octaves de Pâques et de la Pentecôte, que la messe des semi-doubles comporte normalement trois oraisons. (Cf. Nouv. rubr. du

[1] Cf. *Ami* 1921, p. 170.

[2] *Romæ in Exquiliis dedicatio sancti Petri ad Vincula.* (Martyrol., 1er août).

Missel, tit. VI, n. 1) [1]. Depuis le dimanche de la Passion jusqu'au samedi de Pâques inclusivement et pendant l'octave de la Pentecôte, on n'ajoute aux messes du rite semi-double qu'une seule oraison commune; encore celle-ci est-elle omise lorsqu'il y a quelque commémoraison à faire. *(Ibid.)*.

Quand donc la fête de S. Jean de Capistran, semi-double, vient à tomber dans la semaine de la Passion, on dit, comme seconde oraison, l'oraison *Ecclesiæ* ou celle pour le Pape; mais on n'ajoute pas de troisième oraison commune.

Q. — Y a-t-il un décret défendant de faire des statues ou des images représentant S. Joseph avec l'Enfant Jésus sur les bras?

Dans la négative, n'est-ce pas cependant le désir de l'Eglise qu'on ne représente pas de cette manière le saint patriarche?

R. — Dans la plupart de ses images primitives, statues ou tableaux, S. Joseph est représenté seul, avec souvent, pour attribut spécial, soit un rameau fleuri d'olivier ou d'amandier, soit, un peu plus tard, une tige fleurie de lis. Parfois cependant on le montre conduisant Jésus par la main, et il n'y a à cela rien de répréhensible, bien au contraire [2].

Ce ne fut guère qu'au XIX[e] siècle que, rompant avec une tradition iconographique quatre fois séculaire [3], on se mit à figurer le saint patriarche avec l'Enfant-Dieu sur les bras. L'innovation fut d'ailleurs l'objet de critiques assez sévères. Ainsi, à propos d'une lettre de la S. C. du St-Office ordonnant de représenter désormais N.-D. du Sacré-Cœur avec l'Enfant Jésus non au-devant des genoux mais sur les bras de sa mère [4], un rédacteur de la *Nouvelle Revue théologique* écrivait en 1875 (p. 206) : « Dans le langage iconographique, cette manière de tenir l'enfant indique la véritable maternité, ou que la Sainte Vierge est vraiment la mère de Jésus [5]. Ne serait-ce pas là le véritable motif de la défense rappelée dans la lettre ? » Et plus bas, l'auteur de l'article ajoutait en note : « C'est pour cela que les artistes qui connaissent les règles de l'art chrétien ne représentent jamais S. Joseph tenant l'Enfant Jésus dans ses bras. »

Malgré cela, l'habitude de figurer ainsi le père nourricier du Sauveur s'est répandue de plus en plus chez les artistes contemporains [6].

[1] Il faut aussi excepter les dimanches où est commémoré soit un double — majeur ou mineur — soit un jour dans une octave. *(Ibid.)*.

[2] Cf. *Ami* 1919, p. 1263.

[3] M. l'abbé Godard fait justement remarquer que « la fête de S. Joseph n'ayant été établie chez les Latins que vers le XV[e] siècle, on trouve peu d'anciennes images qui le représentent isolément et avec des attributs particuliers. » *(Cours d'archéologie sacrée*, t. II, p. 473)

[4] Cette lettre avait été écrite par le cardinal Patrizi, au nom du St-Office, le 28 février 1875, à l'évêque de Przemysl.

[5] D'après M. L. Cloquet *(Eléments d'iconographie chrétienne*, ch. VII, p. 145), cela se trouverait insinué assez clairement dans la lettre alléguée. A la vérité, il n'en est rien. Ce qui paraît ressortir du contexte de cette lettre, c'est que l'image représentant N.-D du Sacré-Cœur avec l'Enfant Jésus devant ses genoux a été réprouvée par la S. C., — tout comme l'invocation *Reine du Cœur de Jésus*, — parce que capable d'éveiller dans l'esprit des fidèles l'idée d'une domination complète de Marie sur son divin Fils.

[6] Voir v. g., dans le n° des *Etudes* du 5 septembre 1927, la reproduction phototypique d'une statue de S. Joseph, œuvre de M. Roger de Villiers et éditée par l'*Art catholique*.

On peut sans doute regretter l'abandon du type primitif; mais il faut reconnaître que, jusqu'à présent, les représentations nouvelles de S. Joseph avec le divin Enfant sur les bras n'ont été, de la part du Saint-Siège, l'objet d'aucune condamnation formelle. Rien ne s'oppose donc à ce que, sous les réserves prévues dans le *Codex* (can. 1279, § 1), elles continuent d'être exposées dans les églises [1].

Q. — 1° Quand un prêtre prend le Saint-Sacrement pour aller communier un malade à domicile, n'est-il pas convenable qu'il soit accompagné dans l'église par le sacristain muni d'un cierge? La peur de trop déranger le sacristain serait-elle une raison suffisante de ne pas exiger cela de lui?

2° Aux vêpres solennelles, le célébrant peut-il quitter le chœur aussitôt après le verset *Dominus det nobis suam pacem*, et laisser dire par un autre prêtre, qui se trouve dans une stalle, l'oraison de l'antienne à la Sainte Vierge? Ou bien doit-il rester au chœur, dire lui-même cette oraison et ne rentrer qu'ensuite à la sacristie?

R. — Ad I. La question ne se pose pas pour le port public et normal de la sainte communion aux malades, car alors ce n'est pas uniquement dans l'église, mais aussi durant tout le trajet de celle-ci à leur habitation, que le prêtre doit être précédé d'une lumière. (Cf. Rituel, tit. IV, c. IV, n. 13).

Pour le port secret de la sainte communion aux malades, le Rituel *(ibid.*, n. 29), à la suite de Benoît XIV (Constit. *Inter omnigenas*, du 2 févr. 1744, § 23), demande simplement que le prêtre soit accompagné de quelqu'un : « Numquam solus procedat, sed uno saltem fideli, in defectu clerici, associetur. » Il n'indique pas que, dans la circonstance, le *socius* ait à tenir un cierge, du moins à l'intérieur de l'église. On ne saurait donc s'étonner de ne pas trouver à cet égard, dans les auteurs, un enseignement uniforme. Ainsi v. g., selon Piller [2], lorsque, après avoir pris une sainte Hostie dans le tabernacle, le prêtre se rend à la sacristie pour y quitter au besoin le surplis et revêtir un surtout ordinaire, il doit être précédé d'une lumière. Le P. Hægy, au contraire, toujours si précis, est muet sur ce point [3].

Pratiquement, on observera en cela, jusqu'à nouvel ordre, les règlements édictés par l'Ordinaire.

Ad II. Lorsque les vêpres solennelles ou chantées doivent être suivies de l'antienne finale à la Sainte Vierge, le célébrant ne peut pas se retirer avant cette antienne; c'est lui, en effet, qui doit la commencer et dire ensuite le verset correspondant, l'oraison et *Divinum auxilium, etc.* Là-dessus, le Cérémonial des évêques (l. II, c. III, n. 15) est formel : « [Celebrans] dicto *Fidelium animæ, etc.*, si Completorium continuetur, .. discedit cum prædictis paratis, ordine, quo venerat. Si vero non sequatur Completorium, expletis a celebrante

[1] Cf. *Ami* 1896, p. 624.

[2] *Manuale rituum*, part. III, art. III, § III.

[3] *Manuel de Liturgie*, 13[e] édit., t. I, p. 618.

orationibus cum suis conclusionibus, ac eodem loci, dicto remissiori voce *Fidelium animæ etc.* et secreto *Pater noster*, et in fine mediocri voce *Dominus det nobis suam pacem*, incipit antiphonam B. Mariæ, stans ibidem, seu genuflexus..., quam postea submissa voce prosequitur, et in fine dicit voce item submissa versiculum, orationem, et *Divinum auxilium etc.*, deinde discedit, ut supra. »

Q. — Dans une maison de retraite pour ecclésiastiques, où, trop souvent, hélas ! il meurt des prêtres, les cérémonies de leur enterrement ne se font pas d'une façon uniforme. Selon le célébrant, on prend la messe *In Commemoratione omnium fidelium defunctorum*, ou la messe ordinaire *In die obitus*. Il n'est même pas rare que, dans la même messe, le sous-diacre chante l'épître de la messe qu'a adoptée le célébrant, et que le diacre chante l'évangile d'une autre messe.

Pour les oraisons, l'un prend celle de la messe d'enterrement, et l'autre, l'oraison *Deus, qui inter apostolicos*.

Aux services du 30e jour et de l'anniversaire, l'imbroglio est encore plus compliqué.

Nous serions reconnaissants à l'*Ami* de vouloir bien nous donner une ligne de conduite définitive et de répondre très clairement aux questions suivantes :

1o Doit-on ou peut-on seulement prendre, pour l'enterrement d'un prêtre, la première messe de la Commémoraison de tous les fidèles défunts ? — Dans l'*Ordo* du diocèse, les prêtres sont mis, pour cela, sur le même rang que le Pape et les évêques, mais en lettres italiques. Ne serait-ce pas pour indiquer une simple faveur ?

2o A l'absoute du jour de l'enterrement d'un prêtre, quelle est l'oraison à dire ?

3o Au service du 30e jour ou de l'anniversaire de la mort ou de la sépulture d'un prêtre, quelle messe prendre ? Quelles oraisons dire, soit à la messe, soit à l'absoute ?

4o Enfin, quand il s'agit de la célébration de la messe de *Requiem* ou de l'absoute pour un religieux défunt, faut-il, dans l'oraison, énoncer le nom de baptême de ce dernier, ou son nom de religieux ?

R. — Ad I. Obligatoire de tout temps, — avec toutefois l'oraison *Deus qui inter apostolicos sacerdotes, etc.*, — pour les funérailles du Souverain Pontife, d'un cardinal cu d'un évêque [1], l'emploi du premier des formulaires des messes de *Requiem* n'était naguère que facultatif pour les funérailles des prêtres. (S. R. C., 29 janv. 1752, n. 2417, ad 8). Mais, quel que fût le formulaire adopté pour ces derniers, c'était toujours l'oraison susmentionnée qu'il fallait dire. *(Ibid.)*.

L'emploi dudit formulaire avec cette oraison est désormais obligatoire même pour les funérailles des prêtres. Cela ne fait aucun doute depuis que dans le Missel, en tête des messes de *Requiem* pour le jour de la Commémoraison de tous les fidèles défunts, a été introduite la rubrique suivante [2] :

« Pro defuncto Summo Pontifice, tum in die obitus seu depositionis, tum in anniversario, dicitur prima missa ex iis, quæ habentur in Commemoratione omnium fidelium defunctorum... adhibitis tamen orationibus, quæ infra habentur inter orationes diversas. Idem servatur pro defunctis cardinalibus, episcopis et sacerdotibus, cum orationibus propriis item ut infra inter orationes diversas. »

[1] Voir la rubrique spéciale placée autrefois dans le Missel avant les n. 1 et 2 des Oraisons diverses pour les défunts.

[2] C'est vraisemblablement pour marquer que l'obligation d'employer, pour la sépulture des prêtres, la première des messes de *Requiem* est une nouveauté, que, dans l'*Ordo* allégué, la désignation de ceux-ci est en italique.

Il va d'ailleurs sans dire qu'en aucun cas le sous-diacre et le diacre ne peuvent, à la messe solennelle de *Requiem*, chanter une épître ou un évangile différents de ceux que doit lire le célébrant.

Ad II. A l'absoute donnée en présence du cadavre, l'oraison est toujours : *Deus, cui proprium est, etc.* Si le cadavre est celui d'un prêtre, au nom de baptême de ce dernier il faut, dans cette même oraison, ajouter le mot *sacerdotis*. (Rituel, tit. VI, c. III, n. 10).

Ad III. D'après la rubrique du Missel précitée, c'est la première des messes de la Commémoraison de tous les fidèles défunts, avec l'oraison *Deus, qui inter apostolicos sacerdotes, etc.*, que l'on doit célébrer à l'occasion d'un service funèbre d'anniversaire pour le Souverain Pontife, les cardinaux, les évêques et les prêtres. La même règle s'applique évidemment *a pari* à la messe célébrée pour eux à l'occasion des services des 3e, 7e et 30e jours.

A l'absoute donnée pour un prêtre à la suite de la messe d'un de ces services, et donc en l'absence du cadavre, on prend soit l'oraison *Absolve, quæsumus, Domine, animam famuli tui N.*, en ajoutant ici le mot *sacerdotis*, soit l'oraison dite à la messe, savoir : *Deus, qui inter apostolicos sacerdotes etc.* (Rituel, tit. VI, c. v, n. 2).

Ad IV. Quand, au cours d'une cérémonie de profession religieuse dans un Ordre ou dans une Congrégation dûment approuvée, un nouveau nom a été imposé au profès ou à la professe, ce nom devient officiellement le leur aux yeux de l'Eglise. Elle n'en emploiera pas d'autre pour les invoquer, si un jour elle les place sur les autels [1].

C'est donc aussi sous ce même nom, et non sous celui du baptême, que, dans les oraisons dites pour eux après leur mort, il sied de les recommander à la miséricorde divine [2].

Q. — 1o Est-ce un sacrilège que de laisser se corrompre des saintes parcelles, — non pas des Hosties entières, — au fond d'un ciboire ?

2o Que faire quand des saintes parcelles restent prises entre les verres et le cadre de la lunule de l'ostensoir ? Impossible parfois de les enlever, même avec une épingle très fine.

3o La sonnette est-elle requise même lorsque le servant est seul à assister à une messe privée ?

4o Un professeur de liturgie vient de m'affirmer qu'on peut dire la messe quand il y a au moins un assistant dans l'église, lors même que celui-ci ne saurait pas répondre. Cl. Marc ne semble pas l'admettre.

5o Que faut-il penser de cette assertion, qui ne semble pas troubler la majorité des curés : « Sine ullo

[1] Nous nous contenterons d'alléguer comme preuve les concessions d'office et de messe accordées par le Saint-Siège en l'honneur de plusieurs des martyrs d'Orange béatifiés. (Cf. *Acta Ap. Sedis*, 1926, *passim*.)

[2] Cf. *Ami* 1905, p. 79.